Pensamiento crítico desde la sub-alteridad: los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las conciencias sociales en el siglo veintiuno*

Nelson Maldonado-Torres[1]

Los estudios étnicos (EE) en los Estados Unidos son vistos como una vertiente más entre los llamados *Studies* o acercamientos interdisciplinarios que encuentran su unidad en el tema que estudian y no en una disciplina en particular. La noción de que la universidad moderna debe encontrar un lugar no sólo para las humanidades, las ciencias naturales, las ciencias sociales y las distintas profesiones (como ingeniería o abogacía), sino también para estudios interdisciplinarios es en cierta medida una contribución de la academia estadounidense. Algunos miran esta invención con escepticismo, pues piensan que sólo la unidad disciplinaria y el método de cada disciplina pueden ofrecer un conocimiento riguroso y coherente sobre la realidad. Otros la ven con burla y la juzgan como una expresión más de un cierto *kitsch* estadounidense que tiene más colores y adornos que sustancia. A pesar de estas críticas, la noción de estudios interdisciplinarios ha ganado cierta legitimidad y se ha expandido hacia áreas inusitadas como las ciencias naturales (biología y química) y la informática. Nuevas tecnologías y hallazgos en las ciencias demandan un acercamiento multi o interdisciplinario.

---

* Con base en este escrito, su autor participó en el Encuentro de Especialistas IPECAL-CREFAL, que tuvo lugar en septiembre de 2005 en las instalaciones del CREFAL (Pátzcuaro, Michoacán, México). Parte de este trabajo fue presentado como charla inaugural del doctorado de Estudios Étnicos y Afro-Orientales en la Universidad Federal de Bahía, Brasil, el 26 de agosto del 2005. El tema de los estudios étnicos (EE) como agente transformador de las humanidades y las ciencias sociales también ha sido tratado de otras formas por Johnella Butler y Sylvia Wynter. La noción de ciencias descoloniales emana por un lado de Aimé Césaire, quien habla de la ciencia del anti-colonialismo, y de Laura Pérez, quien ha insistido en varias conversaciones en la importancia de concebir a los EE como estudios descolonizadores. Lewis Gordon también ha insistido en la relevancia de los estudios de la diáspora africana para las ciencias humanas. Véase Johnnella E. Butler, "Ethnic studies as a matrix for the humanities, the social sciences, and the common good". En: J. Johnella E. Butler (ed.) *Color-line to borderlands: the matrix of american ethnic studies*. Seattle: Universidad de Washington Press, 2001, pp. 18-41; Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine, 1955; Lewis R. Gordon, *Fanon and the crisis of european man: an essay on philosophy and the human sciences*. Nueva York: Routledge, 1995; Sylvia Wynter, "On disenchanting discourse: 'minority' literary criticism and beyond". En: *The nature and context of minority discourse*. Nueva York: Oxford University Press, 1990, pp. 432-469.

[1] Investigador y especialista en estudios étnicos originario de Puerto Rico. Actualmente trabaja en la Universidad de California.

La ironía que los estudios étnicos confrontan es que la legitimidad ganada por los estudios interdisciplinarios en los Estados Unidos no los ha beneficiado casi de ningún modo. De hecho, mientras los estudios interdisciplinarios continúan expandiéndose por la universidad estadounidense, los estudios étnicos se encuentran cada vez más encarcelados en sus respectivos nichos. También se encuentran asediados por una ola patriótica de derecha y de seudoizquierda que se volvió fuerte en los 80, vigorosa en los 90, y proactiva después de los ataques del 11 de septiembre de 2001. La puesta en cuestión de los estudios étnicos, al menos en los Estados Unidos, no tiene tanto que ver con su epistemología interdisciplinaria como con su agenda de trabajo crítico en torno a discursos sobre la nación.

Otra razón por la cual se duda de la misma es su origen. En los Estados Unidos fueron creados a partir de la presión de movimientos sociales a finales de la década de los 60. Se consideran como resultado directo de políticas de afirmación de la identidad y no como una expresión de problemas epistemológicos dentro de las ciencias. Es decir, su creación se remite a fuerzas sociales y políticas y no a cambios o cuestionamientos epistemológicos genuinos. Por tanto el conocimiento y la investigación que se producen en los mismos son vistos como un apéndice injustificado de las ciencias humanas, que para colmo de males se considera incapaz de sobrepasar los intereses, alegadamente reaccionarios, por la afirmación de una identidad negada. Lo interesante es que aun cuando los estudios étnicos se ven de tal forma, el *establishment* estadounidense milita contra los mismos muy fuertemente. Aunque no cuentan con recursos como otras áreas académicas, y lo que llegan a ofrecer se toma con desdén o indiferencia desde el comienzo, éstos a la vez se muestran como excesivos. Esta relación con programas académicos que tuvieron su origen en las intervenciones de grupos “racializados” en los Estados Unidos tiene una estructura racial conocida: por más que tengan nunca será nada, pero lo poco que tienen ya es demasiado. Los estudios son vistos a la vez como completamente irrelevantes aunque demasiado amenazantes.

Desde fuera de los Estados Unidos estos estudios tienden a considerarse como una invención más de la academia estadounidense, y como la academia estadounidense se ha vuelto hegemónica, se ven ya sea como una invención imperial más o como algo que precisamente por su relación con el imperio es digno de ser exportado. Pocas veces se les concibe como un logro de comunidades racializadas que le robaron un espacio al imperio en un momento en el que comunidades marginadas (negros, indígenas, mujeres, jóvenes, etc.) transgredieron el orden mundial y exigieron cambios. En vez de vérseles como parte de un esfuerzo global contra dimensiones problemáticas de la episteme moderna, se les ve como una producción caprichosa del imperio en su dinámica interior, con sus minorías también de alguna forma privilegiadas o muy particulares del con-

texto estadounidense. Yo quisiera aclarar aquí la relación de los estudios étnicos con otras formas de "estudios interdisciplinarios" o "*studies*" y plantear su diferencia con los mismos. Luego, en la segunda parte me referiré a la idea de estos estudios como ciencias descoloniales, las cuales exigen no sólo un espacio en la universidad sino una transformación de la misma y de sus bases epistemológicas.

Estudios étnicos, estudios de área y estudios religiosos

De acuerdo a Immanuel Wallerstein, los estudios étnicos pueden verse como una consecuencia no intencionada de los estudios de área (EA).[2] Estos estudios latinoamericanos, africanos, asiáticos, etc.) surgieron en los Estados Unidos hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando en ese país se hizo claro que no sería solamente un poder hegemónico en América, sino en el mundo. A partir de su independencia en 1776, Estados Unidos se lanzó en una empresa imperial en la que esclavizó y marginalizó grandes poblaciones, sobre todo negras e indígenas. En 1848, después de una guerra con México, tomó gran parte de su territorio norteño. Luego, en 1898, se lanzó a una guerra contra España y terminó con varias colonias españolas como parte de sus territorios. Para entonces grandes sectores de la intelectualidad latinoamericana, quienes primero veían en los Estados Unidos un modelo de nación y progreso (esto es, mientras esclavizaban y eliminaban a indígenas y a afrodescendientes), se tornaron muy críticos del mismo. La participación de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial puso al país en el centro de las tensiones geopolíticas que ponían en cuestión la hegemonía europea y abrían al mundo a un estado de "guerra fría". Fue en tal contexto, cuando los Estados Unidos entraron en guerra con países de Europa y Asia y comenzaban a volverse hegemónicos a nivel mundial, que el ejército se percató de la ausencia de *scholars* en los Estados Unidos con conocimiento experto sobre las distintas áreas del mundo con las que la nación entraba ahora en contacto directo.

Hasta la Segunda Guerra Mundial, la academia estadounidense seguía el modelo de la universidad moderna kantiana-humboldtiana, cuyo modelo había sido preparado en Alemania después de la Ilustración, a principios del siglo XIX.[3] Este modelo universitario separaba definitivamente la teología de los estudios humanísticos y de la ciencia. Las ciencias naturales se volvieron hegemónicas en este

[2] Immanuel Wallerstein. "The unintended consequences of cold war area studies". En: Noam Chomsky, *et al.* (eds.). *The cold war and the university: Toward an intellectual history of the postwar years*. Nueva York: The New Press, 1997, pp. 195-232.

[3] Walter Mignolo. "Globalization and the geopolitics of knowledge: the role of the humanities in the corporate university", *Nepantla: Views from South,* 4, núm. 1, 2003, pp. 97-119.

modelo de universidad y sirvieron de inspiración para crear nuevas ciencias, ya no de la naturaleza, sino de la sociedad. La sociología, las ciencias políticas y la economía se crearon primordialmente para estudiar la estructura de la sociedad moderna. Ésta ya no se regía por la revelación divina o por dictámenes de la Iglesia, sino que se percibía a sí misma como un conjunto de esferas autónomas y especializadas que interactuaban entre sí: el Estado, la economía, la sociedad civil, la cultura, etc. En este contexto, la religión, y particularmente el cristianismo, dejó de ser un discurso con autoridad pública que definía y otorgaba los criterios de racionalidad en cada una de las esferas del cuerpo social, y gradualmente se transformaba en un discurso cuya relevancia estaba limitada a la esfera privada de la decisión personal. Si la ciencia natural había hecho claro que la teología no tenía los criterios para entender el mundo natural, ya en el siglo XIX, tras la Ilustración, se pensó que la teología tampoco podía proveer los criterios para entender e intervenir efectivamente en el mundo social. Las ciencias se encargarían de conocer y ayudar a administrar el mundo moderno ante la ausencia de la autoridad divina.

Mientras la sociología, las ciencias políticas y la economía se encargaban de entender la sociedad moderna (tanto como la psicología se encargaba de entender la *psique* moderna), la antropología y el orientalismo se encargaban de estudiar a las culturas o sociedades no europeas. El orientalismo se encargaba de estudiar las grandes civilizaciones del llamado Oriente, mientras la antropología estudiaba primordialmente grupos llamados entonces “primitivos” que todavía existían en el mundo.[4] Estas disciplinas jugaban un rol fundamental para el mundo europeo moderno. Así como la sociología, la economía y las ciencias sociales permitían entender, predecir e intervenir racionalmente en el Estado-nación moderno europeo, el orientalismo y la antropología contribuían con conocimiento fundamental para poder “manejar” las nuevas colonias y para confrontar países adversos, principalmente en el llamado Oriente y África. En el siglo XIX el equivalente de los estudios afro-orientales hubiera sido una mezcla de orientalismo y antropología muy fuertemente orientada por el espíritu colonizador europeo. En el siglo XX esta formación sufriría un cambio por el surgimiento de los estudios de área (en sus orígenes, al menos, otra forma de estudios colonizadores), mientras en el siglo XXI la misma vendría a incorporar más centralmente a los estudios étnicos —un ejemplo de esto sería el recién inaugurado doctorado en estudios étnicos y afro-orientales de la Universidad Federal de Bahía, en Brasil—. Si esta genealogía general de los estudios afro-orientales es mínimamente correcta, entonces quizás podamos hablar de una transformación de los mismos de ciencias colonizadoras a ciencias descoloniales, más allá aún de los estudios

[4] Wallerstein, *op. cit.*, p. 198.

interdisciplinarios y los estudios culturales. Al menos esa me parece que pueda ser la contribución fundamental de los estudios étnicos en esta fórmula de trabajo.

La genealogía que estamos trazando apunta primero a transformaciones que desafiaron la primacía del conocimiento teológico en el siglo XVIII y que llevaron al predominio de las ciencias en el nuevo modelo de universidad fundado en el siglo XIX. En este contexto las ciencias se separaron de las humanidades, las cuales estaban dedicadas al estudio de la literatura y el pensamiento clásicos, y proveyeron el ambiente para el surgimiento de las ciencias sociales. Las ciencias sociales se dividieron entre, por un lado, el estudio del Estado, el mercado y la sociedad moderna, y el estudio de sociedades premodernas, ya fueran éstas gloriosas o “primitivas”. Fueron sin duda estas culturas y sociedades llamadas premodernas que sufrieron el impacto de una nueva ola de imperialismo de sociedades europeas ahora llamadas fundamentalmente a civilizar, y no tanto, como antes, a cristianizar. Mientras las ciencias naturales le permitían al ideal de hombre moderno intervenir racionalmente en el mundo físico, las ciencias sociales sirvieron para hacer lo mismo en el orden social, más específicamente en el Estado moderno y en las colonias. La nueva estructura epistemológica ofrecía simultáneamente la comprensión y el control de 1) la naturaleza, 2) la sociedad moderna, y 3) el mundo colonial. La emergencia de los estudios de área representó, en este contexto, un cambio relativo a las ciencias europeas a partir del surgimiento de un contexto en el cual los Estados Unidos ocuparían un rol principal en las dinámicas geopolíticas del mundo moderno.

El problema con las ciencias europeas, tal y como se encontraban en el sistema universitario estadounidense, era que éstas no proveían conocimiento especializado de las sociedades modernas no europeas. El prejuicio con respecto a culturas y sociedades no europeas era tal que las disciplinas que se ocupaban de las mismas (el orientalismo y la antropología) se acercaban a ellas como si estuviesen congeladas en el tiempo. En el orientalismo, este enfoque se derivaba en parte de una perspectiva cristiana que veía la evangelización como parte fundamental de la colonización. Y la evangelización requería un conocimiento íntimo de los fundamentos culturales de las culturas no cristianas. De aquí el énfasis en valores, ideas y prácticas, algunas antiguas, que regían la vida del no europeo. Entre mejor se conocieran, más fácil sería la evangelización de los sujetos que las sostenían. También existía la idea de que el momento culminante de las civilizaciones orientales estaba en el pasado, y que el presente se entendía mejor como el resultado de un proceso de decadencia interna.[5] Mientras el orientalismo veía al

[5] Véase el análisis del trabajo de Max Müller y otros teóricos de la religión en John Wolffe (ed.). *Culture and Empire*, vol. 5 de *Religion in Victorian England*. Manchester: Manchester University Press, 1997.

"oriental" contemporáneo como un fruto no merecido de su gran cultura antigua, la antropología se acercaba al "primitivo" como el pasado decadente de la civilización moderna. Así como había una línea descendente del pasado oriental al presente decadente de los "orientales," de la misma forma se notaba una línea ascendente del "primitivo" al hombre moderno europeo que, irónicamente, le era contemporáneo. Estados Unidos necesitaba definir una geografía del conocimiento distinta, lo que implicaba también una nueva forma de entender el tiempo (pasado / presente / futuro). Libres de ciertos prejuicios europeos, y en cierta medida de prejuicios cristianos de antaño, los ideólogos de los estudios de área en los Estados Unidos se plantearon la necesidad de conocer el mundo no europeo tal y como era en el presente. Para esto, ni el orientalismo ni la antropología eran de mucha ayuda; de aquí que trataran de aplicar las ciencias sociales mismas (la sociología, las ciencias políticas y la economía) al estudio del no europeo y del no estadounidense. Es cierto que había alguna reflexión en las ciencias sociales sobre las culturas y sociedades consideradas no modernas, pero éste no era su foco principal. Y cuando las tomaban en consideración, duplicaban la visión geopolítica y temporal con las que el orientalismo y la antropología operaban. Todas ellas estaban guiadas por una filosofía de la historia eurocéntrica que les impedía ver a los no europeos como contemporáneos.

Los estudios de área fueron un paso más allá de las ciencias sociales anteriores a ellos en concebir la contemporaneidad de las sociedades no europeas. Ciertamente, este paso no se puede exagerar, como tampoco se puede olvidar que el objetivo del mismo iba mucho más allá del conocimiento y control de los países no europeos por el poder estadounidense. La noción de una cierta contemporaneidad en el estudio de las sociedades no europeas y coloniales también venía muy a propósito del proceso de descolonización que comenzó a ocurrir poco después del fin de la Segunda Guerra Mundial. Antiguas colonias pasaban a ser ahora Estados nacionales, y por tanto, empezaban a ser manejados con las mismas tecnologías e ideas que Europa utilizó en la fabricación de sus Estados-nación. También se encuentra la Unión Soviética, la cual representaba una amenaza para el mundo en ese momento, tal y como era concebida por el estadounidense y el bloque occidental. Los estudios de área concebidos inicialmente antes del comienzo de la Guerra Fría por funcionarios de la milicia estadounidense, proponían de antemano una nueva orientación que le vendría muy bien al confrontar el mundo que le tocaría "manejar".[6]

Otra contribución de los estudios de área a las ciencias sociales europeas fue la introducción de una perspectiva interdisciplinaria. Ellos abandonaron el com-

[6] Sobre la relación entre los estudios de área y la milicia estadounidense, véase Wallerstein, *op. cit.*, pp. 195-210.

promiso con la integridad metodológica de las ciencias y se enfocaron más bien en la supuesta integridad de la región geopolítica a considerar. Los expertos en estudios de área se apropiaban de diversas disciplinas (sociología, geografía, ciencia política, etc.), para arrojar luz sobre la complejidad del mundo con el que Estados Unidos ahora se encontraba de frente. La especialización disciplinaria encontraba límites al confrontarse con la nueva tarea de ofrecer conocimiento sobre un mundo concebido ahora como cambiante y desafiante. Los estudios de área reflejaban una nueva percepción del mundo y obedecían a nuevos imperativos. Servían a los propósitos, no de una Europa que se pensaba como el clímax de la civilización humana y que concebía a otros como atados al pasado y la tradición, sino de una joven nación que estaba muy familiarizada con la posibilidad del cambio (de colonia, a Estado-nación, a imperio) y que se orientaba fundamentalmente hacia el futuro.

Aunque esta clase de estudios superaron de alguna forma el prejuicio cristiano sobre las culturas y sociedades no cristianas, éstos se vieron inspirados, al menos indirectamente por el cristianismo. Los emergentes estudios religiosos (ER), forjados en gran medida por evangélicos blancos, sirvieron de modelo para los estudios de área. Y hoy en día la oposición a la influencia de los estudios poscoloniales en los estudios de área ha llevado a plantear su regreso a una relación íntima con el militarismo y la agenda cristiana evangélica conservadora en los Estados Unidos.[7] En efecto, los estudios religiosos precedieron a los estudios de área en la academia estadounidense, y de hecho fueron los primeros tipos de "*studies*" en los Estados Unidos. La relación entre éstos es relevante por varias razones. En primer lugar, tal y como indiqué, los estudios sobre las religiones mundiales sirvieron de guía para la definición de los de área. Aunque en su principio estaban muy orientados por la teología cristiana, promulgaban un enfoque interdisciplinario de la religión, que en muchos casos se consideraba relativa a regiones. La relación entre estos dos estudios es relevante también porque ilustra dinámicas interesantes entre el conocimiento y el poder, ya no solamente entre las élites en Europa y en los Estados Unidos, sino entre las élites al interior de los Estados Unidos. Si los estudios de área eran expresión de los intereses

[7] Hace apenas dos años, cuando todavía era director del Departamento de Estudios Internacionales en Trinity College (Hartford, Connecticut), Vijay Prashad planteó lo siguiente: "The establishment wants to take back area studies programs to the goal of their origination. Area studies emerges in the early part of this century mostly as part of US evangelism: K. S. Latourette at Yale helped kick-start east asian studies (his 1929 book is *History of the christian missions in China*); H. E. Bolton at Berkeley pioneered latin american studies (his 1936 book is *The rim of christendom: a biography of Eusebio Francisco Kino*, Pacific Coast Pioneer); A. C. Coolidge at Harvard worked out the contours of slavic studies (his big book of 1908 is entitled *The united states as a world power*). In its infancy, the church and Washington held sway over area studies. Our evangelical imperials of today want to return to this period". Vijay Prashad, *Confronting the evangelical imperialists* (http://www.counterpunch.org/prashad11132003.html, 2003 [consulta del 17 de octubre de 2005]).

cognitivos de las élites estadounidenses en un momento de auge y reconocimiento a nivel mundial, la emergencia de los estudios religiosos obedeció a la respuesta de las élites cristianas en los Estados Unidos ante el cuestionamiento del control de la educación.[8] Cuando las bases seculares de la universidad moderna se fortalecieron en los Estados Unidos y las élites religiosas fueron marginadas de la misma, éstas intentaron mantener su presencia en la universidad para, entre otras cosas, continuar proveyendo una educación religiosa y moral a la nueva generación de la élite estadounidense. Pero la base de tal educación ya no podía ser teológica o confesional, sino secular. De aquí el surgimiento de los estudios religiosos, en su mayoría controlados por las mismas élites blancas protestantes que habían sido desplazadas de la universidad. En algunos casos la transición fue obvia: el estudio confesional de la religión se fue ubicando en escuelas de divinidades y seminarios fuera de la universidad, pero las élites que tenían el control de las escuelas y seminarios iban formando paulatinamente a su vez departamentos o programas de religión para así asegurar alguna influencia en la educación liberal de las nuevas élites.[9]

Así pues, las primeras formas de *"studies"* o estudios interdisciplinarios en los Estados Unidos estaban directamente relacionadas con los intereses de determinadas élites. No hay nada en los estudios interdisciplinarios que los hagan, por ejemplo, anti o post-positivistas, o que los hagan críticos. Los llamados estudios étnicos, y los estudios de la mujer (EM), tienen una orientación y un origen fundamentalmente distintos. En vez de expresar los intereses políticos y cognitivos de las élites estadounidenses, son el resultado de protestas de movimientos sociales en los Estados Unidos. Aquí los protagonistas no eran las élites blancas, sino sectores sociales racializados y marginados por ellas, primero en el genocidio indígena y la esclavitud negra, y luego en la colonización del norte de México a partir de 1848, y de Guam y Puerto Rico a partir del 1898. También se encontraban grupos de inmigrantes de China, Japón, Corea, Vietnam y otros lugares de Asia y América Latina que habían venido a trabajar en la joven nación y a quienes se les identificaba con los sujetos ya racializados. La presión y protesta de indígenas, negros, chicanas y chicanos, puertorriqueños, chinos, y tantos otros desde los años 50 y, especialmente, a finales de la década de los 60, tuvieron como resultado la creación de los estudios étnicos.[10] Ahora bien, la pregunta es cuál es la base epistemológica de los mismos. Es aquí que la idea de Wallerstein de que son una consecuencia no intencionada de los estudios de área se vuelve relevante,

8 Para un estudio amplio y detallado acerca del surgimiento de los Estudios Religiosos (ER) en los Estados Unidos y su afiliación con las élites cristianas blancas ver D. G. Hart, *The university gets religion: religious studies in american higher education* (1999). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

9 Hart, *The university gets religion*.

10 Wallerstein, *op. cit.*, pp. 227-228.

pero también se muestra muy problemática.

Según el planteamiento de Wallerstein, la academia estadounidense le debe en gran medida a los estudios de área la legitimación de los estudios interdisciplinarios. Aunque siempre han tenido sus escépticos, éstos se continuaron propagando y hoy día es claro que no hay vuelta atrás. A finales de los 60 y principios de los 70 estaban muy afincados en la academia estadounidense. Y en un contexto donde distintos grupos étnicos reclamaban representación académica, tanto de profesores como en términos de materia, éstos sirvieron como modelo para la incorporación de tales demandas a la universidad secular y moderna estadounidense. Los estudios étnicos y los de área eran interdisciplinarios, pero en vez de adquirir coherencia a partir de la región del mundo en la que se enfocaban, tomaban como objetos de investigación a las distintas comunidades étnicas de color en los Estados Unidos. Es decir, así como los estudios de área se acercaban a distintas regiones del mundo (África, Asia, América Latina, etc.), los estudios étnicos toman como objeto a distintos grupos minoritarios dentro de un Estado-nación. En el caso de los Estados Unidos estos grupos son los afro-americanos, asiático-americanos, pueblos indígenas y latinos. La diferencia entre ellos estaba también en la naturaleza de su origen, y por eso también de cierta manera en su misión: los estudios de área se orientaban por la idea de proveer conocimiento sobre regiones extranjeras para poder estimar su peligro y determinar cualquier tipo de respuesta y acción por parte de los Estados Unidos (desde económica hasta bélica), mientras que los estudios étnicos estaban fundamentalmente orientados por la tarea de "empoderar" a las comunidades despojadas de recursos de forma sistemática en los Estados Unidos. En fin, la meta de unos estaba altamente ligada con un proyecto neo-colonial de una nación que se volvía hegemónica, mientras que la de los otros se orientaba por una agenda de descolonización interna.

Sin embargo, la división del trabajo académico de los estudios étnicos con base en distintos grupos étnicos en la nación encarnaba un doble peligro: el acrecentamiento de políticas sectarias de identidad, y cierto compromiso con lo que Lisa Lowe denomina la ontología nacional.[11] El primer peligro creaba disensión y lucha por recursos entre los diferentes programas de estudio o departamentos vinculados a los estudios, y el otro ayudaba a legitimar la idea de cierto excepcionalismo estadounidense que llevaba a soslayar el tema del carácter am-

[11] Lisa Lowe, "Epistemological shifts: National Ontology and the New asian immigrant". En: Kandice Chuh y Karen Shimakawa (eds.). *Orientations: Mapping studies in the asian diaspora*. Durham: Duke University Press, 2001, pp. 267-276.

[12] Para una explicación de la concepción de "mundo moderno/colonial" véase Walter Mignolo, "José de Acosta's Historia natural y moral de las Indias: Occidentalism, the modern/colonial world, and the colonial difference". En: *Natural and moral history of the Indies by José de Acosta*. Durham: Duke University Press, 2002, pp. 451-518. La idea de modernidad/colonialidad está inspirada por el trabajo de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder. Véase, entre otros, Aníbal Quijano, "Colonialidad del

plio de la racialización y la colonización en el mundo moderno/colonial.[12] Así pues, podría decirse que mientras los estudios de área tenían un origen imperial pero podían tornarse, a través de reflexiones críticas sobre las ambiciones de los Estados Unidos, en fuente del pensamiento descolonizador, los estudios étnicos, cuyo origen había sido inspirado por luchas de la descolonización interna de la sociedad estadounidense, podían tornarse inefectivos o a veces cómplices, con un punto de vista no necesariamente colonizador, pero sí al menos conservador.

Los estudios étnicos a veces se tornaban super-particularistas: es decir, planteaban que lo que aplicaba para un grupo étnico no aplicaba a otros. Cada grupo se veía como un bastión a proteger, de forma que sólo un especialista que a la vez perteneciera al grupo en cuestión tendría la autoridad para producir conocimiento sobre el mismo. Otras veces se planteaban en términos de la aplicación y expansión mínima de disciplinas establecidas. Existía la idea de que las ciencias sociales tenían limitaciones, pero a la vez se tenía la impresión de que no podían alejarse mucho de ellas. Esto tenía que ver tanto con la preparación académica de sus profesores como con cuestiones de legitimación. Además, habría que añadir que fueron ciertas disciplinas como la sociología, la historia, la literatura y los estudios culturales o que han dominado el campo. Hoy en día la interdisciplinariedad aumenta y se suman nuevas disciplinas, como la filosofía y los estudios religiosos, a los ofrecimientos de los estudios étnicos. Pero tal enriquecimiento y expansión no acalla todavía los escepticismos que los consideran como un "resultado no intencionado de los estudios de área", o como un agente meramente político dentro de la academia, enceguecido por visiones identitarias y que participa de una ontología nacional.

La pregunta clave aquí es la siguiente: ¿cuáles son las problemáticas que enfrentan los estudios étnicos que les son intrínsecas, y cuáles más bien emanan de su afiliación con los estudios de área? Si los primeros son un "resultado no intencionado" de los segundos entonces no cabría tal distinción; faltaría, sin embargo, explorar otra alternativa: no que los étnicos sean un "resultado no intencionado" de los de área, sino que estos últimos hayan servido como modelo para institucionalizar en la estructura académica existente el tipo de demandas e intervenciones que los grupos minoritarios étnicos en los Estados Unidos le hicieron a la universidad. Wallerstein no hace esta distinción. La idea que quiero exponer aquí es que no fue tanto que los estudios de área tuvieran un resultado no anticipado como que, sin nunca pretenderlo o tenerlo en sus horizontes de

poder y clasificación social". En: *Journal of world-systems research* XI, núm. 2, 2000; Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA, Instituto Pensar, 1999; Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En: *Perú indígena* 29, 1991.

posibilidades, facilitaron, a la vez que canalizaron (y por tanto pudieron haber limitado), la incorporación de las demandas de grupos políticos subalternos a la academia. Wallerstein señala el origen particular de los estudios étnicos, pero queda satisfecho con identificar una epistemología compartida con los estudios de área. Olvida, así, la dimensión epistemológica de las intervenciones políticas mismas como formas de estudios étnicos que precedieron incluso a los de área y que se volvieron desde el comienzo parte fundamental de los mismos. De aquí que Wallerstein no pueda notar su potencial epistemológico ni las implicaciones sobre la forma en que el conocimiento está estructurado en la academia occidental. Por eso en sus escritos sobre "de-pensar" las ciencias sociales y en sus exploraciones sobre cómo articular una ciencia social para el siglo XXI, toma a las ciencias naturales como modelo de cambio epistemológico innovador, pero nunca se le ocurre observar las formas de conocimiento que se volvieron centrales en los estudios étnicos, y que se le siguen sumando hoy día como fundamentales para un proceso de descolonización epistémica y de transformación de la división de conocimiento en la universidad.[13] La subordinación de los éstos a los de área por parte de Wallerstein, así también como su fascinación con las ciencias naturales y la imposibilidad de observar innovaciones epistemológicas genuinas fuera de ese ámbito, lo hacen aparecer a la vez como decimonónico y como inconsistente. Decimonónico porque es claro que todavía toma a las ciencias naturales como modelo de conocimiento (aun cuando lo que toma de ellas es la forma en que se han adaptado al cambio), e inconsistente porque su forma preferida de análisis (análisis de sistema-mundo) fue ella misma inspirada por giros epistémicos que también pueden vincularse al origen de los étnicos: la sociología de la dependencia latinoamericana que nació, junto a ellos, en la década de los 60. En resumen, Wallerstein los liga excesivamente, cuando se podría más bien explorar y explotar las bases comunes de los étnicos y el análisis del sistema-mundo. Para hacer justicia a Wallerstein, hay que señalar que se merece todo el crédito por estar abierto a este tipo de trabajo y por ayudar a difundirlo.[14]

---

[13] Immanuel Wallerstein, *The end of the world as we know it: social science for the twenty-first century*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999; Immanuel Wallerstein, *Unthinking social science: the limits of nineteenth-century paradigms*. Cambridge: Polity Press, 1991. Para acercamientos críticos a esta dimensión del trabajo de Wallerstein véase Ramón Grosfoguel, "Colonial difference, geopolitics of knowledge, and global coloniality in the modern/colonial world-system", *Review* 25, núm. 3, 2002, pp. 203-204; Ramón Grosfoguel, *Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective*. Berkeley: University of California Press, 2003; Ramón Grosfoguel, "Subaltern Epistemologies, Decolonial imaginaries and the redefinition of global capitalism". En: *Review* 28 (forthcoming 2005); Nelson Maldonado-Torres, "Post-imperial reflections on crisis, knowledge, and utopia: transgresstopic critical hermeneutics and the 'Death of european man'". En: *Review: A journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations* 25, núm. 3, 2002: pp. 277-315.

[14] Ejemplos de esto son Grosfoguel, *colonial subjects*; Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar (eds.). *Latin@s in the world system: decolonization struggles in the 21st Century U.S. Empire*. Boulder, Col.: Paradigm Press, 2005.

Otra visión de los estudios étnicos

Intentemos entonces dar otra perspectiva sobre los estudios étnicos. No ya anclados en las otras formas de *studies* ni distanciados de ellas solamente por su origen.

Los estudios étnicos están llamados erróneamente

Tomo como punto de partida aquí la idea que se ha estado discutiendo sobre el paralelo fundamental entre los estudios étnicos y los de área. Según ese punto de vista, la diferencia entre ellos consiste en que mientras los últimos toman como objeto de indagación distintas áreas geopolíticas dentro de un ámbito internacional, el "área" en cuestión para los étnicos estaría compuesta por minorías étnicas dentro de una nación. Lo interesante en este caso es que éstos han tendido a utilizar más el lenguaje de raza en sus análisis que el lenguaje mismo de "etnicidad". Es decir, pese a su nombre, "etnia" nunca se ha convertido en la categoría central de los estudios étnicos, tal y como se producen en los Estados Unidos. ¿Por qué ocurre tal cosa? En primer lugar porque la misma ola de movimientos de protesta que les dio origen respondía críticamente a una realidad que planteaba un carácter diferencial entre unas etnicidades y otras. Los europeos habían sido y continuaban siendo integrados a la nación mucho más rápido y efectivamente que grupos provenientes de otras regiones, particularmente del Sur y el Este. La integración era mucho más fácil para sujetos de piel clara provenientes de Europa, y más difícil para aquellos considerados de color, provenientes de otros lugares. Entre tanto la población negra y la indígena, que habían sido constitutivas del Estado-nación, continuaban en posición subordinada. Y, de hecho, una estrategia para legitimar la subordinación era la identificación con alguno de estos grupos. A los irlandeses y los chinos, por ejemplo, se les llamaba *nigger* o se les consideraba negros, pero según se diferenciaron de la comunidad negra fueron reconocidos como blancos o, en el caso de los chinos, *Asian Americans* (es decir, una entidad aparte de los negros que podían reclamar su estado de inmigrantes).[15] Lo mismo ocurrió con otros grupos étnicos. Aunque los Estados Unidos se declaraban un *melting pot*, era claro que había grupos a los que no se les permitía disolverse en la sopa étnica. Éstos eran algo así como elementos indisolubles

[15] Jonathan W. Warren y France Winddance Twine, "White americans, the new minority?: non-blacks and the ever-expanding boundaries of whiteness". En: *Journal of black studies* 28, núm. 2, 1997: pp. 200-218. Grosfoguel también habla en Colonial subjects de la afro-americanización de los puertorriqueños en Nueva York.

en la parte de abajo del caldero. Tanto la estructura del poder como el carácter de las razones que se daban apuntaban a una continuidad con el legado del racismo en los Estados Unidos. Es decir, había etnias que eran tratadas y continúan siendo tratadas como razas.

La noción de estudios *étnicos*, puede muy bien ofrecerle a la universidad una forma de aceptar y ubicar a *los estudios que se encargan de analizar el racismo* en la modernidad, pero esto no corresponde con el análisis que se hace a menudo en esos espacios de trabajo. La noción también corre el peligro de invisibilizar las relaciones de poder que continúan produciendo un mundo estructurado por la idea de raza o por actitudes raciales. Cuando me refiero a la idea de raza no digo con esto que las mismas existan como entidades biológicamente determinadas, sino más bien como social y políticamente creadas. Aunque ya es raro que se justifiquen formas de dominación racial utilizando el concepto de raza, no debe olvidarse que cuando una idea o concepto ha sido regulativo en una sociedad, mostrar su falsedad no es suficiente para alterar la estructura de poder ni el comportamiento de los sujetos. Pierre Bourdieu acuñó la noción de *habitus* para referirse a las ideas y conceptos ya incorporados al nivel corporal, ritual y actitudinal de los sujetos, y que continúan funcionando aun cuando el concepto ya no es legítimo.[16]

Cuando hablamos de racismo hablamos de patrones de conducta y actitudes, así como de una infraestructura social que continúa y disemina el prejuicio racial de distintas formas. Ya Fanon había hablado de mutaciones en el discurso racial: de un racismo biológico a uno cultural.[17] De la misma manera se puede hablar de un racismo epistemológico, que milita contra la integración de sujetos de color a los sistemas universitarios y al florecimiento de formas de pensamiento que dan expresión a sus preguntas, inquietudes y deseos. En un contexto donde sujetos racializados apenas comienzan a encontrar apoyo para tener acceso a la educación universitaria, los estudios étnicos tienen mucho que ofrecer para ayudar a descolonizar las estructuras institucionales y epistemológicas en el modelo universitario existente. Por eso, siguiendo a la intelectual chicana Laura Pérez, sugiero que se les denomine Estudios Descolonizadores o Descoloniales. Asimismo, se pueden referir a las perspectivas que se trabajan dentro de este espacio académico como ciencias descoloniales.

[16] Pierre Bourdieu. *The logic of practice*, (trad. Richard Nice). Stanford University Press, 1990.
[17] Frantz Fanon. *Toward the african revolution: political essays*, (trad. Haakon Chevalier). Nueva York: Grove Press, 1988.

Estudios étnicos o una nueva institución y estructura epistemológica

Otro punto interesante respecto al origen de estudios étnicos es que los movimientos sociales que los impulsaron demandaban no un departamento o un programa de enseñanza e investigación, sino una Universidad del Tercer Mundo.[18] Esto implica, en primer lugar, que esos grupos tenían una visión de transformación epistemológica e institucional amplia y que sabían que tal transformación no podía ocurrir dentro de las instituciones educativas ya establecidas. Por tanto, el problema que confrontan los estudios étnicos no es sólo que su propio nombre milita contra el tipo de intervención que plantean, sino también que su adaptación al nivel departamental o de programa en la universidad es una expresión limitada de las ambiciones que les dieron origen. Las intervenciones políticas y epistemológicas de dichos grupos sociales demandaban una nueva universidad y no sólo un nicho dentro de la ya existente. Así pues, aunque los estudios han sido tomados como ejemplo por algunos de una aventura interdisciplinaria, sus orígenes apuntan a algo más radical todavía, que sugiere la transgresión y trascendencia de las disciplinas, esto es, una perspectiva transdisciplinaria orientada, en este caso, por una perspectiva descolonizadora y des-racializadora. La Universidad del Tercer Mundo habría de convertirse en una máquina de conocimiento que desmontaría las estructuras epistemológicas puestas por el racismo, por el colonialismo y por otras formas de subordinación y hegemonía, mientras también abría lugar a la articulación sistemática de distintas formas de conocimiento.

Movimiento internacional

El tercer punto está implicado en el segundo. El movimiento social que exigía la creación de una Universidad del Tercer Mundo también se denominaba como

---

[18] Para una revisión de la historia y metodologías principales en los EE en los Estados Unidos véase Ramón A. Gutiérrez, "Ethnic studies: its evolution in american colleges and universities". En: *Multiculturalism: a reader*, (ed. David Theo Goldberg). Malden, Mass.: Blackwell, 1995, pp. 157-167; Evelyn Hu-DeHart, "The history, development, and future of ethnic studies". En: *Phi Delta Kappan* 75, núm. 1, 1993, pp. 50-55; Philip Q. Yang. En: *Ethnic studies: issues and approaches.* Albany: State University of Nueva York Press, 2000. Para un análisis de la relación entre los estudios de área latinoamericanos y los estudios étnicos latinos véase Agustín Lao Montes. "Latin american area studies and latino ethnic studies: From civilizing mission to the barbarian's revenge". En: *Newsletter on hispanic/latino issues in philosophy* 00, núm. 2, 2001; Walter Mignolo, "The larger picture: hispanics/latinos (and latino studies) in the colonial horizon of modernity". En: *Hispanics/latinos in the United States*, (eds. Jorge J. E. Gracia y Pablo de Greiff). Nueva York: Routledge, 2000; Walter Mignolo. "Latin american social thought and latino/as american studies". En: *Newsletter on hispanic/latino issues in philosophy* 00, núm. 2, 2001.

un movimiento del Tercer Mundo. Esto significaba que la conciencia del mismo era internacionalista y no nacionalista. Esta dimensión internacionalista del movimiento venía de una experiencia previa del movimiento negro en los Estados Unidos y en el Caribe, que ya había adquirido una perspectiva amplia del problema racial y lo había relacionado con el problema colonial en la modernidad. Du Bois, Césaire y Fanon fueron tres figuras que habían defendido este punto de vista. La visión internacionalista también era propia de los chicanos, puertorriqueños, descendientes de chinos, japoneses y otros grupos, pues la forma en que éstos eran percibidos en los Estados Unidos estaba en gran parte relacionada con la posición que sus países de origen ocupaban en el imaginario moderno y en el orden internacional de la guerra fría.[19] Esto es, que la racialización social en los Estados Unidos estaba relacionada con una racialización más amplia a nivel geopolítico. Y en muchos casos las élites que venían a Estados Unidos de algunos países del Tercer Mundo llegaban a experimentar por primera vez en carne propia el estigma racial asociado a su país de origen, el que a su vez estaba relacionado con el racismo que esas mismas élites sostenían respecto a los sujetos de color en sus países. Con pocas excepciones, cualquier sujeto del Tercer Mundo, perteneciente a la élite o no, encontraría racismo en los Estados Unidos. La experiencia migratoria al Norte no podía dejar de hacer referencia a un espacio geopolítico más amplio.

Otra razón, aún más obvia, para que el movimiento de protesta (cuyas peticiones dieron origen a los estudios étnicos en los Estados Unidos), tuviera un carácter internacionalista, es que éste era uno entre tantos otros movimientos de protesta en el mundo durante la década de los 60. La experiencia del movimiento de derechos civiles estaba muy presente. En tal lucha, algunos de sus representantes como Martin Luther King Jr., aprendían del movimiento por la descolonización de la India impulsado por Mahatma Gandhi. El chicano César Chávez, dirigente de campesinos en el suroeste de los Estados Unidos, se reunía con Luther King y también leía vorazmente los escritos de Gandhi. Ambos movimientos fueron también entusiastas lectores de Frantz Fanon; aunque Fanon había escrito en Martinica y Argelia, les hablaba a ellos claramente, así como todavía les continúa hablando a muchos hoy.[20] Es cierto que había movimientos ultranacionalistas en los Estados Unidos, o con visiones muy estrechas de la identidad, pero diversas facciones del movimiento negro y chicano primordialmente, junto con grupos indígenas, puertorriqueños y minorías racializadas de

[19] Esta perspectiva ha cobrado más vigor en los últimos años. Véase Kandice Chuh y Karen Shimakawa (eds.). *Orientations: mapping studies in the Asian Diaspora*. Durham: Duke University Press, 2001; Grosfoguel, Maldonado-Torres y Saldívar (eds.) *Latin@s in the world system: decolonization struggles in the 21st Century U.S. Empire*.

[20] Sobre el tema de la relevancia de Fanon hoy véase Gordon, 2005 #1257;Bhabha, 2004 #1294@vii-xli.

otra procedencia, se unieron en un movimiento con una fuerte tendencia internacionalista y transétnica, más allá de las políticas de la identidad y del nacionalismo. Por eso pedían una Escuela del Tercer Mundo. Todo esto indica que aunque hay diferencias entre los grupos y discontinuidades en la forma en que se ejerce el poder, también existen elementos en común y continuidades cuyo reconocimiento ha servido de plataforma para una intervención política y epistemológica radical.

Las ciencias sociales tienden a dividir el mundo en pedazos (lo político, lo económico, lo social); estos grupos, sin embargo, demandaban la articulación de tendencias similares y de continuidades en las formas modernas de poder que los continúan oprimiendo y marginando. Las ciencias sociales, en los tiempos de la posmodernidad, se resisten a generalizar, pero ¿cómo no aludir a generalidades cuando el racismo lo que hace es precisamente eso; a saber: imponer generalidades? Eliminar la referencia a generalidades y a patrones de poder llevaría por un lado a hacer al racismo invisible, y por otro, a eliminar la posibilidad de una lucha conjunta contra el mismo. El mundo no es tan dicotómico como la modernidad lo quería hacer ver, pero tampoco está tan fragmentado como los posmodernos lo conciben. El reto para las ciencias descoloniales consiste en poder reconocer la diversidad sin atropellar la unidad, reconocer la continuidad sin menospreciar el cambio y la discontinuidad. También tienen que reconocer que el cambio y la unidad son relativos al ojo desde el cual se miren, y que para sujetos racializados el mundo, al fin y al cabo, no ha cambiado tanto. A los condenados en el infierno de la modernidad/colonialidad no les toca gozar demasiado de cambios en la Tierra o en el cielo. Las ciencias descoloniales son las ciencias que intentan dar sentido y precisión a tal impresión.

Finalmente, cabe preguntarse por qué, si los mal llamados estudios étnicos tienen una raíz tan profundamente internacionalista, se les considera nacionalistas, identitarios o particularistas. Una opinión como esa no debe resultar extraña, pues una visión propia del legado racista es que los sujetos de color no pueden articular generalidades o puntos de vista que sobrepasen su contexto o subjetividad. Es como los debates que ha habido en algunos lugares en América del Sur sobre si un indígena puede tener una posición de liderazgo en un país.[21] Argumentos esgrimidos contra ello incluyen la idea de que un indígena no puede representar a todos los sectores de la sociedad. Un indígena representa a los indígenas y sólo puede expresar sus intereses. Un mestizo, sin embargo, es visto como alguien que puede representar los intereses de todos.

Por otro lado, es cierto que los llamados estudios étnicos a veces han contri-

[21] Pienso más que nada en el caso de Ecuador en los últimos años.

buido a tal concepción. Este patrón también es conocido en las relaciones raciales: a veces el sujeto racializado ofrece como respuesta un punto de vista que a fin de cuentas legitima o refuerza la perspectiva dominante sobre los grupos racializados. A este respecto hay que decir que estos estudios han mostrado dos límites particulares en su historia (los cuales están ligados en parte a su origen y a su forma de acomodamiento en la universidad moderna). Dichos problemas son el inmediatismo político y la necesidad de reconocimiento de la identidad. El problema ha sido que las dimensiones teóricas profundas de los movimientos que les dieron origen han sido puestas en cuestión a veces no sólo por eurocéntricos blancos, sino también por sujetos de color que demandaban ingerencia política concreta inmediata o que los veían como un servicio terapéutico para minorías que buscaban saber más sobre su identidad. Estos son problemas internos a los estudios, que se vieron exacerbados por su ubicación dentro de la estructura universitaria dominante, la cual abrió un espacio a estos estudios para que hubiera representación étnica y no para que se diera una revolución epistémica. El asunto principal para la universidad era que se convirtieran en un espacio para acomodar a intelectuales de color y luego que éstos le aportaran los conocimientos sobre su historia y su cultura a estudiantes de color.

Para las ciencias descoloniales el asunto central es muy diferente. Sus preocupaciones tienen que ver con la pregunta sobre qué significa que el sujeto racializado se convierta en sujeto de conocimiento. Es decir, qué ocurre cuando alguien que es considerado objeto se torna sujeto. ¿Qué sentido de subjetividad surge desde la experiencia de ser objeto? ¿Qué se puede decir sobre las estructuras materiales y epistemológicas que legitimaron la producción de unos sujetos como objetos? De aquí nace una nueva teoría crítica y un nuevo sentido de lo humano.

Las fuentes intelectuales de las ciencias descoloniales

Ya dijimos que la caracterización que hace Wallerstein de los estudios étnicos explica más bien los mecanismos de su incorporación a la academia, y no la inspiración ni las bases epistemológicas de los mismos. Para tener una noción de éstas hay que ir a figuras clave en los estudios, llamados ahora junto con otras perspectivas críticas en las distintas disciplinas académicas ciencias descoloniales. La noción de ciencias descoloniales viene de entender las formas de conocimiento críticas y de construcción de alternativas que se encuentran en los estudios étnicos como centrales a un proceso de descolonización material y epistémica. Mientras las ciencias sociales servían a la nación, las "ciencias descoloniales" sirven al proceso de descolonización, el cual comenzó en el mismo momento en que también empezó la colonización moderna. Las ciencias descoloniales en-

cuentran su inspiración primera no en el asombro ante el mundo, sino en el grito del colonizado ante una realidad deshumanizadora. Éstas responden al escándalo que significa la muerte, el genocidio y la racialización de unos humanos por otros.

El escándalo ante el mundo de la muerte colonial se transforma en grito y el grito gradualmente se torna llanto, amor, teoría y ciencia.[22] El grito y el llanto gradualmente se tornan en una actitud crítica cognitiva y práctica la cual se puede llamar actitud descolonial.[23] Pues bien, la actitud descolonial sirve de inspiración y orientación a una forma de conocimiento que interrumpe la estructura de las ciencias establecidas. W.E.B. du Bois lo hizo claro en su texto *The souls of black folk* (*Las almas de la gente negra*): entraba dentro del velo impuesto por el racismo para por primera vez tener una idea de cómo se veía el mundo desde la perspectiva de los sujetos racializados.[24] Desde allí que lo que él percibía como problema no era la gente negra, sino lo que él llamó la *línea de color* o el racismo. Du Bois también percibió lo que llamó la *doble conciencia del negro*, la cual consistía en primer lugar en verse desde la perspectiva del blanco o del sujeto en una posición hegemónica. Lewis Gordon ha destacado que también hay un segundo estado de la doble conciencia: el momento cuando el cientista nota las contradicciones entre las promesas y afirmaciones de la visión hegemónica en torno a lo humano y la realidad que confrontan los sujetos racializados.[25] El primer momento es el del engaño pero también el del escándalo ante la realidad que conduce a tal autoengaño. El segundo momento es el de la crisis (la llamada a una decisión) y el de la crítica. Me parece también que se puede añadir un tercer momento a esta dinámica, que es sugerido cuando Du Bois habla de articular una nueva unidad que supere el engaño y provea una solución a la crisis. Él habla de construir una nueva unidad subjetiva, un nuevo yo y, en definitiva, un nuevo mundo. Este tercer momento no es un momento hegeliano de síntesis. Como en Fanon, Du Bois también difiere con la concepción hegeliana de la dialéctica entre amo y esclavo.[26] En primer lugar el amo no busca reconocimiento del esclavo, sino que

---

[22] Véase Gordon. "Through the zone of nonbeing"; Nelson Maldonado-Torres. "The cry of the self as a call from the other: the paradoxical loving subjectivity of Frantz Fanon". En: *Listening: Journal of Religion and Culture* 36, núm. 1, 2001, pp. 46-60.

[23] Otras formas de referirse a la misma es *atitude quilombola*, tal como se trabaja por el movimiento afrobrasileño de Bahía llamado de la misma forma. Otras concepciones parecidas surgidas más recientemente incluyen la noción de la "actitud cimarrona", trabajada por Edizon León de Ecuador.

[24] W.E.B. du Bois, *The souls of black folk. Authoritative text. Contexts. Criticisms* Henry Louis Gates Jr. y Terri Hume Oliver (ed.) Nueva York: W. W. Norton, 1999.

[25] Tomo la idea de las exposiciones de Gordon en sus seminarios en la Fábrica de Ideas, organizadas por el Prof. Livio Sansone (Centro de Estudios Afro-orientales, Universidad Federal de Bahía; Salvador, Brasil), las cuales se llevaron a cabo del 22 al 26 de agosto del 2005.

[26] El recuento hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo aparece en G. W. F. Hegel, *Phenomenology of spirit* (trans. A. V. Miller). Oxford University Press, 1977.

le impone su esquema interpretativo para que el esclavo aspire a imitar al amo. Así el amo no necesita utilizar la fuerza para dominarlo, pues el esclavo se esclaviza él mismo. También, en forma distinta al esquema de Hegel, en esta propuesta el esclavo no se reconoce en el producto de su trabajo. En la visión duboisiana el esclavo se adentra en su subjetividad y continúa mirando al amo para articular las contradicciones en el discurso del amo. El esclavo no se conforma con trabajar sino que se vuelve teórico crítico. El ímpetu de la teoría crítica descolonial se encuentra aquí, lo que la hace distinta a formulaciones más tradicionales de crítica que se remiten más exclusivamente a la resistencia del burgués europeo frente al orden absolutista. La teoría crítica descolonial parte más bien de la idea de que la crítica que el burgués hacía del absolutismo era ella misma objeto de indagación crítica por parte del esclavo. Finalmente, el esclavo supera el momento de la crítica e intenta producir una nueva visión de lo humano donde ya no existen ni amos ni esclavos. No se trata de una síntesis de momentos anteriores, sino de una paradoja donde el esclavo suspende sus propios intereses identitarios en vías a la articulación de un nuevo mundo de significado que permita adentrarse en un mundo otro, más allá de las dinámicas de colonización y racialización material, epistémica y espiritual.

Es este tercer momento de construcción de un nuevo ideal de lo humano lo que Frantz Fanon propone en la conclusión a *Los condenados de la Tierra*.[27] Allí plantea la transformación de la conciencia nacional en un nuevo humanismo. Cuando habla de un nuevo humanismo no se refiriere a un nuevo liberalismo, sino a una superación del mismo. Tal y como Sylvia Wynter ha insistido por largo tiempo, para entender la intervención fanoniana es necesario remontarse a los comienzos mismos del discurso humanista en los siglos XIV al XVI.[28] Así podría notarse que el problema de la "línea de color" del que hablaba Du Bois no era el resultado o la expresión de una sociedad norteamericana en particular, sino que se refería a una dimensión constitutiva del humanismo moderno y que marcaba sus distintas producciones: desde el Estado-nación secular hasta la concepción misma de las ciencias sociales.[29] El discurso de Fanon expresó las contradicciones

---

27 Frantz Fanon. *Los condenados de la Tierra*, 3ª ed. (trad. Julieta Campos). México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

28 Sylvia Wynter, "1492: A new world view". En: Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (ed.). *Race, discourse, and the origin of the Americas: A new world view*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 55-57; Sylvia Wynter, "Columbus and the poetics of the propter nos". En: *Annals of scholarship* 8, núm. 2, 1991, pp. 251-286; Sylvia Wynter. "Towards the sociogenic principle: Fanon, identity, the puzzle of conscious experience, and what it is like to be 'black' ". En: Mercedes F. Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana (eds.). *National identities and sociopolitical changes in Latin America*, Nueva York: Routledge, 2001, pp. 30-66; Sylvia Wynter. "Unsettling the coloniality of being / power / truth / freedom: Towards the human, after man, its over representation, an argument". En: *The New Centennial Review* 3, núm. 3, 2003, pp. 257-337.

29 Véase Wynter, *Idem*.

del discurso humanista y planteó su superación mediante una praxis descolonizadora que iba acompañada de un pensar nuevo. Este tipo de perspectiva le provee una orientación más precisa a los llamados estudios étnicos, propuestos aquí como estudios y ciencias descoloniales.

Conclusión

En un panel especial sobre la sociología pública de W. E. B. du Bois, en la reunión anual de la Asociación Americana de Sociología (2004), la feminista negra Patricia Hill Coyillas retó a los presentes a pensar en una reformulación contemporánea del reconocido juicio de Du Bois: "El problema del siglo XX es el problema de la línea de color". Ella misma ofreció quizás su mejor versión: el problema del siglo XXI es el problema de la aparente invisibilidad de la línea de color y de la negación de su existencia.[30] Tanto como en los tiempos de Du Bois, la sociología y aquello que pasa como la ciencia social más avanzada tienden a volverse cómplices con tal invisibilización. Por eso es necesario continuar una práctica incesante de descolonización de las ciencias y de las perspectivas seculares, nacionalistas y modernas, que están casi invariablemente marcadas también por perspectivas raciales blancas y criollas, que rigen nuestros ejercicios disciplinarios e interdisciplinarios en la universidad actual. En este contexto, la tarea para el intelectual descolonizador y para los que realizan estudios étnicos (o más bien estudios descolonizadores) es clara: traer a la luz las nuevas formas en que la línea de color se manifiesta en nuestros días y abrir caminos conceptuales e institucionales para su superación. Para esto hay que saber teorizar las continuidades en el patrón de poder colonial que marca la experiencia de los sujetos modernos a la vez que es necesario reconocer las nuevas formas y expresiones sutiles que éste toma. También hay que superar las limitaciones históricas del modelo de los estudos de área, así como problemas internos a los estudios étnicos tales como los de la exacerbación de la identidad y el inmediatismo político. Es necesario reconocer la autonomía relativa de los estudios descolonizadores con respecto a los movimientos políticos y de afirmación identitaria que le dieron origen, pero también su relación indispensable con ellos. De aquí que también haya que reformular y darle nuevos bríos a la relación entre trabajo académico y activismo social y político descolonizador, desracializador y desgenerador.[31] Todo esto debe

[30] Parafraseo aquí y traduzco de acuerdo a lo expuesto por Collins en la reunión anual de la Asociación Americana de Sociología (San Francisco, California, 14-17 de agosto, 2004).

[31] Des-generación se refiere a la acción de transformar las concepciones y relaciones de género y sexualidad. Le debo el concepto a Laura Pérez.

hacerse teniendo un horizonte amplio que incluya referencias a la necesidad de crear un nuevo humanismo y acceder a una realidad transmoderna.[32]

Bibliografía

Bhabha, Homi K. (2005). "Framing Fanon." En: *Wretched of the earth*, VII-XLI. Nueva York: Grove/Atlantic.

Bourdieu, Pierre (1990). Richard Nice (tr.).*The logic of practice*. California: Universidad de Stanford.

Butler, Johnnella E. (2001). "Ethnic studies as a matrix for the humanities, the social sciences, and the common good". En: Johnella E. Butler (ed.). *Color-line to borderlands: the matrix of american ethnic studies*. Seattle: Universidad de Washington, pp. 18-41.

Césaire, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*. París: Presencia africana.

Chuh, Kandice y Karen Shimakawa (eds.) (2001). *Orientations: mapping studies in the asian diaspora*. Durham: Duke University Press.

Du Bois, W.E.B. (1999). *The souls of black folk. Authoritative text. Contexts. criticisms*. Henry Louis Gates Jr. and Terri Hume Oliver (eds.). Nueva York: W. W. Norton.

Dussel, Enrique (1996). "Modernity, eurocentrism, and trans-modernity: in dialogue with Charles Taylor". En: Eduardo Mendieta (ed.). *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities, pp. 129-159.

——— "Transmodernity and interculturality: an interpretation from the perspective of philosophy of liberation." En: Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado y José David Saldívar (eds.). Kristie Dorr and George Ciccariello Maher (tr.) (en preparación). *Unsettling postcolonial studies: coloniality, transmodernity and border thinking*.

——— (2002). "World system and trans-modernity". Alessandro Fornazzari (tr.) *Nepantla: Views from south* 3, núm. 2, pp. 221-244.

Fanon, Frantz (2001). *Los condenados de la Tierra*. Julieta Campos (tr.). 3ª. ed. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

———(1988). *Toward the african revolution: political essays*. Haakon Chevalier (tr.). Nueva York: Grove Press.

Gordon, Lewis R. (1995). *Fanon and the crisis of european man: an essay on philosophy and the human sciences*. Nueva York: Routledge.

(2005) "Through the zone of Nonbeing: a reading of *black skin, white masks* in celebration of Fanon's eightieth birthday". *The C.L.R. James Journal* 11, núm. 1, pp. 1-43.

Grosfoguel, Ramón (2002). "Colonial difference, geopolitics of knowledge, and global coloniality in the modern/colonial world-system". En: *Review* 25, núm. 3, pp. 203-224.

———(2003). *Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective*. Berkeley: Universidad de California.

———(2005). "Subaltern epistemologies, decolonial imaginaries and the redefinition of global capitalism". En: *Review* 28.

Grosfoguel, Ramón, Nelson Maldonado y José David Saldívar (eds.). (2005). *Latin@s in the world system: decolonization struggles in the 21st century U.S. Empire*. Boulder: Paradigm Press.

[32] Sobre la transmodernidad véase Enrique Dussel. "Modernity, eurocentrism, and trans-modernity. In dialogue with Charles Taylor". En: *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1996, pp. 129-159; Enrique Dussel, "Transmodernity and interculturality: an interpretation from the perspective of philosophy of liberation". En: *Unsettling postcolonial studies: coloniality, transmodernity, and border thinking*. Enrique Dussel, "World system and trans-modernity". *Nepantla: Views from South* 3, núm. 2, 2002, pp. 221-244.

Gutiérrez, Ramón A. (1995). "Ethnic studies: its evolution in american colleges and universities". En: David Theo Goldberg (ed.). *Multiculturalism*. Malden, Mass.: Blackwell, pp. 157-167.

Hart, D. G. (1999). *The university gets religion: religious studies in american higher education*. Baltimore: Universidad The Johns Hopkins.

Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. A.V. Miller (tr.). Oxford: Universidad de Oxford.

Hu-DeHart, Evelyn (1993). "The history, development, and future of ethnic studies". En: *Phi Delta Kappan* 75, núm. 1, pp. 50-55.

Lao Montes, Agustín (2001). "Latin american area studies and latino ethnic studies: from civilizing mission to the barbarian's revenge". En: *Newsletter on hispanic/latino issues in philosophy* 00, núm. 2.

Lowe, Lisa (2001). "Epistemological shifts: national ontology and the new asian immigrant". En: Kandice Chuh and Karen Shimakawa (eds.). *Orientations: mapping studies in the asian diaspora*. Durham: Duke University Press, pp. 267-276.

Maldonado-Torres, Nelson (2001). "The cry of the self as a call from the other: the paradoxical loving subjectivity of Frantz Fanon". En: *Listening: Journal of religion and culture* 36, núm. 1, pp. 46-60.

——— (2002). "Post-imperial reflections on crisis, knowledge, and utopia: transgresstopic critical hermeneutics and the 'death of european man'. En: "*Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the study of economies, historical systems, and civilizations* 25, núm. 3, pp. 277-315.

Mignolo, Walter (2003). "Globalization and the geopolitics of knowledge: the role of the humanities in the corporate university". En: *Nepantla: Views from South* 4, núm. 1, pp. 97-119.

——— (2002). "José de Acosta, historia natural y moral de las Indias: occidentalism, the modern/colonial world, and the colonial difference". En: *Natural and moral history of the Indies by José de Acosta*. Durham: Duke University Press, pp. 451-518.

———(2000). "The larger picture: hispanics/latinos (and latino studies) in the colonial horizon of modernity". En: Jorge J. E. Gracia y Pablo de Greiff (eds.). *Hispanics/latinos in the United States*. Nueva York y Londres: Routledge, pp. 99-124.

——— (2001). "Latin american social thought and latino/as american studies". En: *Newsletter on hispanic/latino issues in philosophy* 00, núm. 2.

Prashad, Vijay (2003). *Confronting the evangelical imperialists* http://www.counterpunch.org/prashad11132003.html, (consultado en octubre 17, 2005).

Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social". En: *Journal of world-systems research* XI, núm. 2, pp. 342-86. http://jwsr.ucr.edu

———(1999). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). Bogotá: CEJA, Instituto Pensar, pp. 99-109.

——— (1991). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En: *Perú indígena*, núm. 29, pp. 11-20.

Wallerstein, Immanuel (1999). *The end of the world as we know it: social science for the twenty-first century*. Minneapolis: Universidad de Minnesota.

——— (1997). "The unintended consequences of cold war area studies". En: Noam Chomsky, *et. al*. (eds.), *The cold war and the university: toward an intellectual history of the postwar years.* New York: The New Press, pp. 195-232.

——— (1991). *Unthinking social science: the limits of nineteenth-century paradigms*. Cambridge: Polity Press.

Warren, Jonathan W. y France Winddance Twine (1997). "White americans, the new minority?: non-blacks and the ever-expanding boundaries of whiteness". En: *Journal of black studies* 28, núm. 2, pp. 200-218.

Wolffe, John (ed.) (1997). *Culture and empire*. Vol. 5 de *Religion in Victorian England*. Manchester: Universidad de Manchester.

Wynter, Sylvia (1995). "1492: A new world view." En: Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford (eds.). *Race, discourse, and the origin of the americas: a new world view*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 5-57.

———(1991). "Columbus and the poetics of the propter nos. En: *Annals of scholarship* 8, núm. 2, pp. 251-286.

———(1990). "On disenchanting discourse: 'Minority' literary criticism and beyond." En: *The nature and context of minority discourse*. Nueva York: Universidad de Oxford, pp. 432-469.

———(2001). "Towards the sociogenic principle: Fanon, identity, the puzzle of conscious experience, and what it is like to be 'Black'". En: Mercedes F. Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana (eds.). *National Identities and sociopolitical changes in Latin America*. Nueva York: Routledge, pp. 30-66.

——— (2003). "Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its over representation-an argument". En: *The new centennial review* 3, núm. 3, pp. 257-337.

Yang, Philip Q. (2000). *Ethnic studies: issues and approaches*. Albany: Universidad del Estado de Nueva York.